

ESO QUE AFUERA LLAMAN AMISTAD¹

Gustavo Esteva y Arturo Guerrero

Los zapotecos son el principal pueblo indio de Oaxaca y uno de los más importantes y numerosos de México e incluso del continente americano. Se menciona hasta medio millón de hablantes de zapoteco. Quienes se afirman como zapotecos, aunque han perdido el dominio de la lengua, podrían ser otro medio millón.

Prominentes intelectuales zapotecos, como el poeta Francisco Castellanos, escriben con nostalgia de su pueblo, denuncian la fragmentación causada por el dominio colonial y sueñan en alguna forma de reconstitución, empezando por la de una lengua común, un nuevo pan-zapoteco que se están esforzando en generar. La reconstitución política es una propuesta explícita de zapotecos prominentes y antropólogos cercanos a ellos. Se piensa que su integración orgánica les dará mayor fuerza y capacidad para defender lo suyo y seguir siendo lo que son.

A los zapotecos nos vamos a referir aquí. Pero tenemos la impresión de que el pueblo¹ zapoteco² nunca ha existido, no existe en la actualidad y probablemente nunca llegará a existir. Lo que hoy se plantea como “reconstitución” del pueblo zapoteco es en realidad una construcción ideológica decimonónica que se proyecta arbitrariamente sobre personas que en su mayoría no tienen interés en semejante proyecto político e ideológico. Aunque la dominación colonial tuvo sin duda un impacto desarticulador, no hubo tal fragmentación. Los españoles no fragmentaron algo que estuviese unido, que formase una unidad, que tuviera alguna forma de integración orgánica –económica, política o cultural. De otro lado, lo que actualmente puede decirse de todas las comunidades zapotecas es irrelevante, superficial e inexacto. Se trata de generalizaciones sin mayor contenido ni base empírica. Las presuposiciones comunes a todas ellas, sus horizontes de inteligibilidad, que acaso podrían caracterizar una cultura zapoteca común a cuantos se consideran zapotecos, no han sido objeto de exploración sistemática. No sabemos si realmente existe ese ámbito de comunión. Aparentemente, se han formado más bien configuraciones pluriculturales de corte regional.

El sujeto, por tanto, se nos desvanece. No hay tal “pueblo zapoteco”³. Y se desvanece también el objeto. En ninguna de las lenguas zapotecas existe la palabra paz. O guerra. ¿Cómo abordar la cuestión de su significado entre los zapotecos?

Las palabras son la expresión simbólica del mundo real, la manera en que la realidad se manifiesta en nosotros (mediante un símbolo). Con ellas construimos conceptos, nociones, que son las formas en que imaginamos y representamos los patrones de lo que existe y su transcurrir. Palabras y conceptos están siempre culturalmente arraigados: pertenecen a un lugar. Sólo ahí, en un territorio cultural específico, palabras y conceptos adquieren su sentido, en su interconexión con la constelación semántica a la que pertenecen.

Explorar el significado de la paz entre los zapotecos, que carecen de una palabra equivalente, no es un mero problema lingüístico. Buena parte de nuestros interlocutores

¹ Publicado en inglés con el título: “Guelaguetza and Tu Chha'ia: a zapotec perspective of what others call friendship”, en Dietrich, Wolfgang (ed.), *The Palgrave international handbook of peace studies: a cultural perspective*, UK, Palgrave Macmillan, 2011, p. 352-372.

Agradecemos muy especialmente las contribuciones de Melquiades Cruz, zapoteco del Rincón, quien nos guió a lo largo de estas exploraciones y en particular nos compartió la inspiración de su abuelo don Pedro Cruz, de Santa Cruz Yagavila. Hemos utilizado en este ensayo fragmentos modificados del artículo de Gustavo Esteva “Els zapotèques . L'harmonia com a justícia”. *Avui – Dumenge*, 5 de desembre 2004. (Barcelona).

zapotecos hablan fluidamente el español. Saben lo que significa la palabra paz “allá afuera”, en la sociedad mayor. En la conversación entre zapotecos puede introducirse el término en español, paz, con el significado contemporáneo derivado de la *pax romana* y actualizado en la *pax americana*, como contrato de dominación. Es un significado que han padecido directamente por más de 500 años. Pero eso mismo subraya la dificultad de expresar en la propia lengua ese concepto. Cuando planteamos nuestra indagación con ellos produce desconcierto. Una primera reacción parece coincidir con otras tradiciones. *Chiirula*, en el zapoteco de la Sierra de Juárez, sería “dejar tranquilo”, “dejar en paz”, “que no se metan contigo”, para referirse básicamente a los de afuera, al gobierno, por ejemplo. Sería, genéricamente, estar en una situación libre de presiones externas. Es una noción a la que ya se había referido Illich: “En el centro, el acento se pone en ‘el mantenimiento de la paz’; en el margen, la gente espera ‘ser dejada en paz’” (Illich 81, p.1)⁴. La confusión surge cuando se trata de aplicar el término hacia adentro o hacia una condición que no sólo se refiere a lo que hace el otro (que no se meta con uno, que lo deje a uno tranquilo), sino a la relación misma, a un estado de cosas en esa relación, que parece llevar a múltiples direcciones y sólo se puede entender –desde afuera– tratando de apreciar el contexto.

En la práctica cotidiana, los serranos, de los pueblos zapoteco, chinanteco y mixe de la Sierra Norte de Oaxaca, hablan de estar bien juntos, de compartir, de echarse la mano. Pero el concepto contemporáneo de paz no parece referirse a esto. El propio Illich advertía “que la paz de cada pueblo es tan distinta como la poesía de cada pueblo. De ahí que la traducción de la paz es una tarea tan ardua como la traducción de la poesía” (*ibidem*). En este ensayo no se trata simplemente de traducción, sino de buscar equivalentes homeomórficos que de una pluralidad de nociones: la búsqueda no da primacía a un concepto específico de la cultura dominante, sino que trata de identificar condiciones equivalentes de una función social que parece existir, con múltiples variantes y significados, en diversas culturas.

Sólo mediante distorsiones insoportables se puede hacer encajar las prácticas que se ocupan de los equivalentes homeomórficos de esa función social en todas las comunidades zapotecas. A fin de dar contexto apropiado a la exploración vamos a referirnos a maneras de ser que parecen comunes a la mayoría de las comunidades indias en Mesoamérica, no sólo a las zapotecas, y a maneras de ser que parecen comunes a la configuración cultural regional de la Sierra de Juárez, en donde coexisten zapotecos, chinantecos y mixes. Sin embargo, nuestras elaboraciones se concentran en una pequeña región de la Sierra de Juárez de Oaxaca: sólo a ella se aplican con rigor nuestras interpretaciones en cuanto al significado de “paz”. Si bien estamos seguros de que podrían también aplicarse a otras regiones, y quizá incluso a otros pueblos mesoamericanos, hacerlo exigiría numerosas calificaciones y distinciones que no es posible hacer aquí.

Ser zapoteco

Según huellas arqueológicas identificadas, hace nueve o diez mil años se registraron los primeros asentamientos humanos en los territorios de lo que hoy son los estados mexicanos de Oaxaca y Puebla. Otras huellas indican que hace cuatro o cinco mil años surgió la familia de las lenguas zapotecas que se hablan hoy. Hay variaciones profundas entre ellas. No se entienden entre sí quienes hablan las distintas variantes. Pero esas lenguas tienen algunos patrones comunes, que los estudiosos pueden detectar.⁵

Quienes hablaban esas lenguas vivieron por mucho tiempo en aldeas pequeñas e independientes, que formaban a menudo agrupaciones regionales, dentro de las cuales se asignaba a una de las aldeas la función de centro ceremonial, aunque aparentemente

sin papel administrativo o político. Hace unos 2,500 años algunas de esas agrupaciones parecen haber constituido una especie de confederación, la cual habría fundado una forma urbana de vida en lo que ahora se conoce como Monte Albán⁶. Ahí floreció, entre los años 200 y 750 de nuestra era, un gran asentamiento humano –quizás una de las más grandes ciudades del mundo, en aquella época. En el siglo VIII empezó su ocaso y el lugar sufrió por siglos continuo deterioro, mientras se consolidaban otros centros.

En el periodo de mayor florecimiento del centro ubicado en Monte Albán, es posible sospechar tanto la unidad cultural de los habitantes de los valles como la hegemonía política de ese centro. Ni siquiera en ese periodo, sin embargo, se abarcaba así a la totalidad de los zapotecos. Florecían también, en otras muchas regiones, grupos que hablaban alguna lengua de la familia zapoteca.

El periodo que transcurre desde el principio de la decadencia del centro de Monte Albán hasta la llegada de los españoles se caracteriza por la turbulencia y el conflicto, tanto entre los diversos grupos zapotecos como entre ellos y los mixtecos y mexicas. Aparentemente, éstos llegaron a dominar a los grupos zapotecos de los valles centrales y al no poder vencer a los del Istmo concertaron alianzas con ellos⁷.

En 1521 terminó la escasa resistencia que encontraron los españoles en Oaxaca. Aunque hubo escaramuzas con zapotecos de distintas regiones, se concertaron pronto alianzas. Los zapotecos sufrieron durante la Colonia las formas de opresión política, económica y religiosa propias de ese régimen, a menudo con la intermediación de sus propias autoridades político-religiosas. Al final del periodo se habían desmantelado casi todas sus formas de agrupación regional y subsistían en comunidades campesinas relativamente aisladas.

Al terminar el dominio colonial, se consolidó entre casi todos los ‘zapotecos’, como en otros grupos, una reafirmación comunitaria de la relación con la tierra como un lugar sagrado y terrenal a la vez, compartido por todos los integrantes de la comunidad hasta cuando no están físicamente en ella – una actitud que se mantiene hasta ahora en la mayor parte de las comunidades que se consideran zapotecas y que los técnicos llaman identidad residencial.

La forma actual de existencia de estas comunidades da quizás continuidad histórica a tradiciones muy antiguas, en que el arraigamiento en un lugar estimula la diversificación. Florece hasta hoy una forma singular de ser, en cada comunidad, que define la existencia propia. Esta manera puede extenderse a algunas comunidades vecinas, con las que se mantiene interacción frecuente. En algunos casos, se reconocen también ámbitos de comunión con otras comunidades de una pequeña región y alguna forma de hermandad con las de áreas más amplias.

Desde adentro y desde afuera, en todo caso, tiende a distinguirse a las comunidades zapotecas de los valles centrales, de la sierra norte y sur y del Istmo. La suma de estas áreas, que representa casi la mitad de la superficie del estado de Oaxaca, se considera territorio del pueblo zapoteco, que en años recientes se ha extendido a otras superficies de México y Estados Unidos. Además de las comunidades en barrios urbanos, han surgido “comunidades transnacionales”, en algunas de las cuales un mismo grupo ocupa por turnos lugares de residencia en dos países.

Ser zapoteco, hoy, es una actitud y un estado de ánimo que sólo adquieren precisión, rigor y pleno sentido en comunidades rurales y en algunos barrios urbanos en que se mantiene una regla propia de vida.

La búsqueda de armonía

La convivencia en una comunidad ‘zapoteca’ se basa en costumbres dinámicas encarnadas en comportamientos cambiantes. Unas y otros muestran tales diferencias de

forma y fondo de una comunidad a otra que las generalizaciones implican reducciones o distorsiones inaceptables. Los términos y conceptos disponibles –incluso los que ya entraron aquí sin quererlo: costumbres y comportamientos- parecen inapropiados para tratar el asunto que queremos abordar. ¿Cómo hablar de “paz” en comunidades en que la palabra se desconoce y en que las nociones de Derecho y derechos que podrían darle contexto no sólo son desconocidas sino inaplicables? ¿Comunidades en donde las ideas de “justicia” y “orden social” son enteramente ajenas o tienen sentidos radicalmente distintos a los convencionales? Las diferencias no son sólo de procedimiento, sino de sustancia. Se basan en presuposiciones diferentes.⁸

Las tradiciones asociadas con algunas palabras ilustran la dificultad. Para quienes leen este texto, lo jurídico se asocia con la ley y el derecho; la jurisdicción es un ámbito de autoridad; el jurado es un órgano judicial... Pero jurídico y jurisdicción nacieron bajo circunstancias en que la palabra era la ley. Derivan de *dicere*, ‘decir’ y *dictio*, ‘acción de decir, declaración’, asociadas con *jus*, *juris*, lo relativo al derecho y las leyes. Jurado viene de jurar, ‘hacer una declaración solemne invocando a una deidad’... Lo que podemos llamar ‘jurídico’ en muchas comunidades indias guarda algún parecido con lo que esas palabras significaban en su origen, pero no con lo que significan hoy. A pesar de su progresivo sometimiento al reino del alfabeto, la manera oral de ser preside todavía su vida.

En 1997 tuvieron lugar en Oaxaca intensos debates sobre una nueva legislación sobre los pueblos y comunidades indígenas, que entre otras cosas buscaba reconocer en el derecho positivo sus “sistemas normativos internos” y someterlos a regulación formal. En esos debates, abogados zapotecos y mixes defendieron con vigor el carácter oral de sus normas. Resistieron firmemente toda pretensión de encerrarlas en un texto. Conocían bien las consecuencias de subordinar sus vidas a las camisas de fuerza impuestas por la legislación escrita en diversos aspectos, como la propiedad agraria. No querían que esas restricciones se siguieran extendiendo. A favor de su argumento citaron innumerables casos como prueba de la vitalidad, flexibilidad y dinamismo de su ‘cultura jurídica’ oral y de los conflictos creados por la escrita.⁹

Defender la forma oral de los “sistemas normativos internos” significó proteger una manera de ser y de vivir y evitar que la plaga de la regulación escrita se extendiera a otras áreas. Un par de rasgos de esos “sistemas” puede ilustrar ese estilo de funcionamiento.

El tratamiento diferencial

“Cada robo de un guajolote es diferente”, comentó Hugo. “¿Por qué tratarlos como si todos fueran igual?”.

Entre los zapotecos no parece haber obsesiones igualitarias ni manías de uniformidad. Lo que parece correcto, lo que está bien, no se asocia con la idea de dar a todos un trato parejo o que la norma se aplique de la misma manera en todos los casos. Los zapotecos se saben personas, nudos de redes de relaciones; bajo cada pelleja individual hay un portador de esas redes, a quien se reconoce como tal y se trata en consecuencia, como la persona diferenciada que es, no como el átomo homogéneo de una categoría abstracta. Las circunstancias del caso son también diferentes y deben ser cuidadosamente tomadas en cuenta. Aunque la misma persona cometa la misma falta, lo hace en circunstancias distintas que deben aquilatarse. Estas actitudes provocan frecuentemente gran preocupación en las autoridades estatales y en los activistas de derechos humanos, convencidos de la validez universal del ideal igualitario y de los derechos individuales.¹⁰

Cada caso es diferente, como cada persona. No hay normas escritas, definiciones uniformes. Y sin embargo, hasta los niños saben bien lo que debe hacerse cuando

alguien comete una falta. Si el asunto llega a una autoridad, el control social se ejerce en la observación a que está sometida: todos están atentos a lo que decidirá. La desviación de lo que se considera apropiado tendría serias consecuencias.

“Los occidentales representan a la justicia con la figura de una mujer que tiene los ojos vendados”, dijo un día Marcos. “Nosotros la queremos con los ojos bien abiertos, para que vea con cuidado todas las circunstancias de cada caso y considere bien las diferencias entre las personas”.

- ***Consuelo y compensación***

La reacción inmediata ante quien ha cometido una falta es atender su necesidad de ayuda, quizás de consuelo. Se da por supuesto que es una persona en dificultades. Para muchos, es probable que requiera auxilio sobrenatural.

En algunas comunidades zapotecas, quien ha cometido una falta grave, un crimen por ejemplo, es atado de inmediato a un árbol, para gran disgusto y preocupación de los activistas de derechos humanos. No se le está castigando. Es para dar tiempo a los ancianos, para que vengan a platicar con él. Tratarán de traerlo de regreso del estado delirante que suponen en él. Sólo fuera de sí pudo haber cometido la falta. Una vez que lo han escuchado, que él pudo explicarse y ellos han logrado cabal comprensión del asunto, queda en completa libertad.

A partir de ese momento, lo importante es la compensación a la víctima de la falta. En la mayoría de los casos, la consecuencia es conocida por todos. A veces, se trata simplemente de reparar el daño, por ejemplo cubriendo el valor de una milpa dañada, entregando guajolotes o chivos equivalentes a los que fueron robados o maltratados, etc. Otras veces, la falta crea una responsabilidad permanente o por lo menos muy prolongada. Quien cometió un crimen, por ejemplo, tiene ahora sobre sus espaldas la responsabilidad económica de la familia del muerto. Por la carga de las dos familias quizá deba emigrar regularmente a los Estados Unidos, para ganarse unos dólares. Escapar sería para él peor que la cárcel o la muerte. Por lo general se convierte en un esforzado ciudadano, muy cumplidor. La comunidad reconoce y aprecia su esfuerzo y responsabilidad. No recae estigma alguno sobre él.

- ***Instancias para resolver conflictos***

La intensa vitalidad de las comunidades, la densidad de sus relaciones e interacciones y la espléndida diferenciación de las personas propicia la proliferación de conflictos, que se han estado agudizando al ampliarse y profundizarse la relación con otras culturas y la sociedad mayor. Aparecen también conflictos hasta hace poco desconocidos, como los relacionados con la economía.

La mayor parte de los conflictos se resuelven entre los directamente involucrados o con la intervención de sus familias directas o ampliadas. Algunos casos, sin embargo, no logran desahogarse ahí y son llevados a las autoridades locales, que tienen diversos niveles y ámbitos de responsabilidad, y a veces hasta otras instancias.

En muchas comunidades, los agentes de solución pueden tener carácter sobrenatural. Del mismo modo que puede atribuirse a ellos la falta o el conflicto, puede solicitarse su ayuda para arreglarlo. Un brujo, un curandero o un sacerdote pueden ser intermediarios eficaces para ese fin y contribuir directamente a la solución, incluyendo en su caso la fase de desagravio.

Alcaldes, síndicos y presidentes municipales conocen de distintos tipos de falta y proceden conforme a normas conocidas, en diversos ámbitos jurisdiccionales que se definen sobre todo por el grado de gravedad de la falta. Se conocen registros escritos de los juicios, que es costumbre mantener en muchas comunidades, pero los “juicios” mismos se realizan como conversaciones inducidas por las autoridades, en que éstas tratan de descubrir las causas que dieron origen al conflicto y al mismo tiempo orientar

la indagación al resultado: buscan que su intervención conduzca a restablecer la armonía entre las partes.

En general, se piensa que quedarse con el agravio es malo para la salud, la personal y la comunitaria. Es preciso darle salida, aunque esto no necesita ocurrir inmediatamente. A veces el agravio puede esperar hasta una de las grandes fiestas del pueblo, que son lugares apropiados para ventilar viejos o nuevos agravios y arreglarlos con el espíritu festivo general, propicio a la conciliación.

Excepcionalmente, cuando todos esos mecanismos han resultado inútiles y el agravio persiste, la persona que así lo siente puede acudir a otras instancias, sea las regionales que tienen el mismo carácter –en la cabecera de un distrito administrativo, por ejemplo- o las estatales o federales, que aplican los procedimientos del derecho positivo, a los que se ha incorporado recientemente la obligación, pocas veces cumplida, de tomar rigurosamente en cuenta la condición indígena de demandantes y demandados.

- *El camino del desagravio*

Muy diversos mecanismos comunitarios tratan de impulsar la nivelación de todos (sin igualar ni uniformizar) y de ajustar continuamente las normas de pensamiento y comportamiento para que todos puedan cumplirlas y se eviten conflictos. Pero éstos surgen, inevitablemente. La gente se desvía de las normas. Incurre en faltas que afectan a los demás.

El empeño general que se observa en todos, desde las familias hasta las autoridades y los juzgados, refleja una preocupación profunda por la armonía perdida. Se trata de restablecerla. Esto es lo que se considera realmente importante. Indicamos ya que no se busca castigar a quien cometió una falta. Si la falta es grave, se intenta darle apoyo, natural o sobrenatural. Se organiza la compensación a la víctima. Pero todo esto ha de estar al servicio de lo más importante: cultivar la armonía entre las personas en conflicto. Es algo que va más allá del perdón.

En estos pueblos, un chisme es un acto de introspección. Las personas pertenecen a la comunidad y la comunidad les pertenece a ellas, pero quizás no se refleja en estos términos la realidad. Todos ellos **son** la comunidad. Arreglarse entre ellos, a raíz de un conflicto, es como enfrentarse con uno mismo y arreglar el desorden que se produjo internamente. Se trata de estar tranquilos por dentro, de lidiar con los propios demonios para mantenerlos bajo control. Se trata de vivir en paz.

- *La forma oral de existir*

La oralidad es la tecnología con la cual los distintos Nosotros de la comunidad mantienen la homeóstasis del mundo. Al recrear con la palabra un presente en precario equilibrio, siempre en relación con el Otro exterior, se desprenden de recuerdos ya sin vigencia y juegan con ilusiones nuevas. El presente exige un conveniente olvido. Es en la realidad concreta de la situación donde las palabras adquieren su significado. El orador se acomoda cada vez a un auditorio distinto y enfrenta situaciones nuevas: el arte de la oralidad radica precisamente en el juego cotidiano entre la memoria y la esperanza.

En la plática cotidiana destaca claramente la repetición de historias y fórmulas. Todos las conocen. Conocen los gestos. Han visto y escuchado todo esto una y otra vez, y disfrutan cada vez la misma historia o fórmula, tejida con recientes o nuevas historias. Participan así en la comunión, el compartir cotidiano, con frases “hechas,” infinitamente repetidas, en que lo que importa es precisamente celebrar la experiencia en común y reafirmar el Nosotros frente al Otro externo.

En la oralidad no están las complejas categorías de la escritura. En ella pensamiento y expresión se refieren a lo propio, a la gente cercana, a la calle y la flor, a

lo conocido y reconocido de nuestro entorno vivo, a la realidad cotidiana. En general, la comunicación de todos los días es un relato que describe las relaciones personales entre Nosotros y los Otros.

La comunidad serrana es una zona de enfrentamiento verbal. Los refranes, adivinanzas, chistes, albures, insultos, la evasión de respuestas directas, con rodeos y el responder con otras preguntas, son algunas formas de manifestación de este combate diario. Una lucha de ingenio donde puede buscarse lastimar al adversario, pero también perseguir la gracia (ver más adelante).

A diferencia de lo que sucede con la escritura, fija, lineal y reversible, en la oralidad no hay adonde regresar para confirmar lo dicho, pues una vez dicho desaparece. Pero repetir lo que se acaba de decir, incurrir continuamente en la redundancia, es una manera de mantener la sintonía entre quienes hablan. El orador debe repetir lo mismo o algo parecido varias veces para que sea comprendido (no falta el despistado); volver e insistir en ciertas ideas; crear lo que puede llamarse «fórmulas eventuales», propias de un solo discurso o de un estilo de hablar.

La experiencia comunitaria de la relación social

Desplazar la exploración de la paz a la armonía, como hacemos en los párrafos anteriores, no resuelve por completo la dificultad. No hay, entre los serranos, una palabra que exprese en forma unívoca el sentido del término armonía. Aparecen varias expresiones, significados y prácticas organizadas y recreadas cotidianamente. Para identificar equivalencias hace falta explorar principios generalizados, como los de *guelaguetza* y reciprocidad, junto con otros componentes de la vida comunal que den fundamento a la “condición armoniosa” y permitan asomarse al horizonte comunal. Al acercarnos más a la experiencia cotidiana, en la morfología de Santa Cruz Yagavila, en el Rincón de la Sierra Juárez, parece encontrarse en las nociones de *tooyia* y *waka lenguichi luuzaro* una forma concreta de los principios comunales de *guelaguetza* y reciprocidad, en lo que sería un modo local de nombrar las condiciones de realización de la armonía, como examinaremos más adelante.

Para apreciar el espacio mental que opera como marco de la experiencia comunitaria, necesitamos apelar a la noción de comunalidad¹¹: el mito englobante del mundo comunal oaxaqueño, al horizonte de inteligibilidad derivado del movimiento y la interpenetración de dos espirales yuxtapuestas:

- la espiral de **afuera**, formada por las relaciones con los otros desde la Conquista, en la cual el nosotros comunitario se labra en posición subalterna. Como cada imposición externa genera resistencia, se constituye una adecuación: se introduce en el mundo comunal una innovación que se considera necesaria para perdurar, pues sin ella se produciría una confrontación que llevaría a la destrucción. Y
- la espiral de **adentro**, cuyo núcleo raíz es el territorio comunal, en el cual la autoridad cumple una función organizativa a partir del trabajo y la fiesta comunales, hechos mundo a través de la lengua vernácula. Estos cinco elementos son fundamento de la comunalidad. Compartir el mito, el horizonte de inteligibilidad, es hacer territorio, como realización política cotidiana. No se trata de un mero discurso: se expresa en la forma de tomar decisiones y realizar trabajos colectivos; en el encuentro por la acción, la palabra y la creación; en la convivencia entre nosotros, con los otros, el mundo y lo Innombrable, con disposición de servicio para el bien comunal.

Al buscar en este horizonte una concepción común, entre las diferentes comunidades, pueblos y lenguas de la Sierra Norte oaxaqueña, que pueda representar un

equivalente homeomórfico de la armonía, aparece la dupla ordenadora de la *guelaguetza* y la reciprocidad.

La *guelaguetza* es el principio estético de la comunalidad¹²: la celebración del compartir, la experiencia del estar juntos y sentir en común. Es el parentesco, la amistad, la vecindad, el hecho de pertenecer a una comunidad, el hecho de ser prójimo y próximo. Según Andrés Henestrosa, zapoteco, “*guelaguetza* significa ese ánimo de servirse entre sí los hombres en la certeza de que todas las alegrías y todas las desventuras pueden ser en un momento dadas propias de cada uno”¹³. Es la disposición y el acto de caminar con el otro cercano en los momentos clave de la vida. La ayuda mutua entre familiares, compadres y amigos, en la comunidad, el municipio, la fiesta o la enfermedad...

La *guelaguetza*, experiencia compartida y gozosa, es, en última instancia, la realización compartida de lo comunal, cuyo ethos generador es la reciprocidad, el imperativo que teje los Nosotros. La reciprocidad aparece como compromiso y obligación entre la gente cercana, que establece un complejo sistema de intercambios materiales, simbólicos y afectivos de ayuda mutua, donde se forja el sentido de pertenencia comunitario y la libertad personal. Es el marco normativo del movimiento que trenza una y otra vez la interdependencia entre los serranos, creando nuevos vínculos, entre ellos con los dioses y los muertos, y recreando así el territorio comunal.

La reciprocidad aparece por tanto como el principio ético de la comunalidad. Si una persona de la comunidad muere, su gente cercana le llevará café, leña o alguna otra cosa a la familia para usar durante el velorio y los rosarios. Esta familia hará lo propio en la próxima oportunidad, no necesariamente en otra defunción. O bien, el servicio que se presta a la comunidad a través de los cargos aparece como obligación tejida en la reciprocidad por lo que la comunidad de suyo da.

La *guelaguetza* y la reciprocidad son principios complementarios y prácticas básicas entre los pueblos de Oaxaca. Se les conoce como *guendalizá*, mano vuelta, *guetza*, gozona y otros nombres, y forman parte del secreto de la resistencia. Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, ha intentando actualizar en castellano el concepto de *guelaguetza* con el neologismo compartencia, que sería “una actividad que implica respeto, entrega y concordancia”¹⁴. Consiste en compartir la vida de buena gana y participar con gracia en la celebración festiva del Nosotros. De este modo, con los verbos participar (reciprocidad) y compartir (*guelaguetza*) se define la ontología comunal. En el movimiento de lo ético a lo estético que disparan, radica el arte de la proporción comunal, la manera como se labra en este mundo la armonía.

Con *guelaguetza* y reciprocidad se teje la urdimbre social y se rehace cotidianamente el territorio. Este acto creador requiere de la libre determinación que puede ejercer desde los fundamentos del mito la autoridad comunal, a través de las dos instituciones con que se concreta en la dimensión estructural del mundo: la asamblea y el sistema de cargos. La asamblea, en última instancia, determina la vigencia de la *guelaguetza* y la reciprocidad en el espacio comunitario, les da aplicación práctica y asegura, en la medida posible, su continuidad y permanencia.

La asamblea es la máxima instancia de reflexión, discusión y decisión comunal. Es el Nosotros constituyente. Cada Nosotros de la urdimbre –familia, compadres, vecinos, barrio, comités, banda de música, cofradías, hermandades, y un largo etcétera de nudos de redes de relación- tiene su asamblea. Pero sólo la asamblea general de ciudadanos y la de comuneros determinan cómo se comparte el territorio y se mantiene la *guelaguetza*. La asamblea encarna el poder comunal: su dignidad. En su seno las decisiones se construyen por consenso, muchas veces resultado de largas discusiones. Cada ciudadano tiene derecho a manifestar su palabra sobre los asuntos de interés

comunitario, y está obligado a escuchar las posturas de los demás, hasta que a través de complejos y sutiles mecanismos, el conjunto toma una decisión consensuada.

En la asamblea se garantiza el encuentro cara a cara entre ciudadanos y se nombra a las personas que ocuparán los distintos cargos, a partir de los cuales se ejecutarán los acuerdos tomados. Este nombramiento puede ser revocado en el momento que la asamblea lo considere necesario.

Allí se regulan y definen los dos grandes tipos de relaciones, las dos espirales de la comunalidad: adentro (entre Nosotros), y afuera (con el Otro regional y extrarregional). Así, en la asamblea se nombran las autoridades, se generan las instancias necesarias de funcionamiento (como los comités) y se organizan los trabajos para el bien común (los tequios). La asamblea es así el método para enfrentar en conjunto los problemas de todos, aunque esto pueda implicar algún perjuicio para una persona, una familia o un grupo. El bienestar comunitario, la armonía, es en buena medida resultado del trabajo en asamblea. Allí se reconocen los conflictos y se deciden las medidas para resolverlos, que son mecanismo de ordenamiento. Lo comunal es un mundo tan convulso, en la tensión adentro/afuera, que debe recrearse cada día.

En la asamblea se decidirá quién o quiénes organizarán la fiesta patronal; la destrucción a martillazos de un local de venta de comida en territorio comunal sobre la carretera, por considerarse su operación fuera de las reglas de convivencia; o bien, la decisión de utilizar los recursos de una explotación forestal comunitaria dentro de una comunidad enclavada en la serranía, para construir un gigantesco gimnasio, decisión que parece disparatada pero tiene una lógica clara: las necesidades de la comunidad están cubiertas por las remesas de los migrantes, y el dinero en que terminaron convertidos los árboles podría crear discordias; resulta preferible montar la más increíble cancha de baloncesto en la región, la cual apuntala la imagen de esta comunidad en el sistema de poder regional, y sobre todo, con esas instalaciones de punta, de “primer mundo”, se crea un puente entre el territorio tradicional y la recreación del mismo por las comunidades migrantes en Estados Unidos.

En las relaciones intercomunitarias, la asamblea general de ciudadanos de cada comunidad juega un papel cardinal en la determinación de las formas de propiciar la *guelaguetza* entre ellas. En general, cuando hay diferencias a este nivel de la urdimbre, no se trata de un problema entre particulares, sino de asuntos entre comunidades. Los conflictos intercomunitarios son enfrentados desde la asamblea de cada comunidad en pugna. En esta instancia se toman las disposiciones frente al enemigo, el amigo y los vecinos, por ejemplo al surgir problemas de límites territoriales entre comunidades vecinas. Si se requiere tomar medidas extremas, la asamblea lo determina por consenso y asume la responsabilidad y las consecuencias de la decisión. El mismo principio se aplica cuando se trata de que la banda de música del pueblo participe en la fiesta de la población vecina, o al caso del sitio que una comunidad rebelde impuso a su contraria en la turbulenta segunda década del siglo XX. En ese episodio bélico, la participación dentro de los ejércitos que se formaron fue asignada por nombramiento, como un cargo, por las asambleas de algunas comunidades.

La armonía en los espacios regional, sectorial, microrregional y municipal es un complejo estira y afloja desde las asambleas comunitarias. “Más vale un mal arreglo que un buen pleito” es un dicho que se aplica ampliamente en la región, para subrayar la importancia del acuerdo entre los diferentes.

El trabajo, otro fundamento de la comunalidad, se concreta en el tequio, que es a la vez una creación colectiva para el bien común y uno de los principales dispositivos para propiciar procesos de identificación y diferenciación comunitaria. El tequio es el servicio que prestan todos los miembros de la comunidad, de manera gratuita y

obligatoria, para que entre todos puedan satisfacer las necesidades comunitarias y resolver los problemas de la vida cotidiana. La convocatoria para realizar tequio proviene de la asamblea. La autoridad se ocupa de coordinar y organizar el esfuerzo determinado por ella. La asamblea supervisa y sanciona el desempeño de todos en los tequios.

El valor del servicio es el don de sí, la realización personal al dar lo mejor de cada uno en el tequio compartido, o en el cargo asignado. Podemos sospechar que tequio y servicio son en buena medida el instrumento y la disposición que construyen la armonía comunal. En ambos, el reconocimiento del otro que es Nosotros y del destino compartido, es para y con el otro y realiza la existencia misma en esa entrega, en este sacrificio, de manera gratuita. La contraparte del trabajo es la fiesta y del servicio, la gracia.

La fiesta guarda estrecha relación con la armonía comunitaria: es uno de sus fundamentos. Se conoce bien su fuerza liberadora, sus excesos, los encuentros y desencuentros que en la fiesta recrean lo comunal. Los vivos y los muertos se reúnen y conmemoran, se hacen promesas mutuas; celebran la vida en común, a pesar de los pesares; y en la fiesta se practica un mecanismo de nivelación económica al interior de la comunidad: es frecuente que quienes tienen mayores ingresos asuman una responsabilidad más grande en el gasto para la celebración. La fiesta es también una forma de recreación del territorio comunal en tierras lejanas, en un contexto de migración. En la fiesta los Nosotros adquieren realidad inmediata y visible, se reencuentran los familiares, compadres y amigos, y todos viven la *guelaguetza* y renuevan sus esperanzas. Se trabajó a lo largo de todo el año para ese momento, cuando se consumen las provisiones dedicadas y se visten las mejores ropas. Quienes permanecen normalmente en sus casas y solares salen ahora a la calle, a la plaza, y ahí bailan, comen, charlan, beben, ríen. En la comunalidad hay sacrificio, pero el gozo es consustancial al trabajo.

La gracia representa el valor del encuentro y supone que alguien realice un servicio a cabalidad: es el resplandor que se produce entre quien da lo mejor de sí y quienes acogen ese don. La gracia es receptividad, el reconocimiento que uno hace del don que entrega el otro, o el reconocimiento que el otro hace de lo que uno da. Nadie puede darse a sí mismo el don, pero es posible recibirlo del otro -Dios, la gente cercana o lo sobrenatural-, y disfrutar juntos. Si se está en disposición adecuada, uno captará la chispa que hay en lo que el otro da, reconocerá la plenitud del mundo, juzgará a voces o en silencio que esa persona, acto o dicho, tiene gracia, ya en el instante de la alegría. La gracia es una breve iluminación compartida. Al reconocer el don, dado por el otro, se agradece lo recibido, literalmente, con gusto -de ahí lo recíproco-, un gusto personal que religa al colectivo en el destello de la *guelaguetza*.

Necesitamos al otro para que la vida sea con gracia. Uno o el otro propician la gracia, para que todos disfrutemos. La gracia es la valoración que le asignamos a los actos de los demás, o que ellos dan a los de uno, cuando ese gesto, esa palabra o maniobra tienen, además de su significado en ese contexto, de su verdad o falsedad y de su utilidad práctica, un sentido de singular belleza que los reúne y hace más agradable la vida de Nosotros.

Se reconoce el porte, el trabajo, el compromiso. Que esa entrega vital hace un mundo mejor. Por esto la gracia es una doble exigencia. Porque se espera, dentro del mito, que se cumpla con cierta dosis de gracia en lo que uno hace y ofrece a los demás. No basta con hacer bien las cosas, no basta con cumplir simplemente. Es necesario ponerle su sabor: una sopa preparada de mala gana, sin ánimo, podrá ser muy nutritiva o estar lista en el tiempo justo, pero no sabrá bien, no tendrá gracia. Es el receptor quien

califica, pero el servidor, el dador del don, tendrá que esforzarse para que su obra sea fresca y poderosa. No está en él decidir o juzgar si lo suyo tiene gracia, pues la gracia no está en él ni en lo que hace, si no que surge en el encuentro gozoso con el otro, pero sí está en el servidor darle a fondo en su empeño, para que su labor sea también una sutil bendición para todos. Pero también es una exigencia para quien recibe el don. Finalmente él es quien juzga si sucede la gracia. Esto significa estar abiertos a mirar, a escuchar, dispuestos a sentir. El receptor se entrega en el acto mismo de recibir y compartir lo recibido. Sin una actitud de escucha no hay palabra que valga: el orador podrá dar su máximo, pero la gracia no ocurrirá, porque no hay con quien abrazarse.

En lo morfológico la gracia emerge cuando se le echa de menos. Es más fácil que la nombren cuando se nota su ausencia. Como al mirar actitudes indolentes y pensar: “no tienen ni tantita gracia”...

La forma en que el principio de complementariedad se relaciona con la armonía puede observarse en tres casos: las dos espirales, adentro y afuera, del mito englobante; las tres dimensiones, mítica, estructural y morfológica, del mundo comunal; los cinco fundamentos de la comunalidad: territorio, autoridad, trabajo, lengua y fiesta. En los tres casos, los elementos están en relación solidaria entre sí, colaborando en la constitución de la realidad. La espiral de adentro es distinta a la de afuera, pero no pueden separarse: ambos giros realizan lo comunitario. El mito, la estructura y la morfología del mundo no son niveles jerárquicos o progresivos; aparecen como los lados de un cubo, simultáneos, distintos e indispensables entre sí. El territorio sólo existe cuando una comunidad ejerce su autoridad a través del trabajo y la palabra, y así se encuentra en condiciones de celebrar.

El aislamiento o la soberanía de alguno de los elementos es impensable: ya sea en una relación binaria, trinitaria o de más componentes, la lógica de la relación es la de complementarse. Si bien cada elemento de la relación es distinto y no puede reducirse uno al otro ni confundirse entre ellos, en sí mismos ya contienen al otro, así como el otro los contiene, lo cual implica movimiento, pues no se trata de piezas que van quietas en una totalidad, sino que la relación se recrea a cada momento en una realidad no parcelada, donde podemos distinguir los elementos por afán analítico, pero que en su realización no existen separados del resto ni son independientes, pues forman un solo movimiento. La complementariedad sería el dinamismo comunal, pues define la coparticipación en la búsqueda y en la construcción permanente del balance.

El principio de integralidad comunal es la condición de posibilidad de la complementariedad. La realidad es movimiento, sin fragmentación, y todo es interdependiente de todo. El mundo no estaría formado de esferas autónomas, trátese de partículas subatómicas o del campo jurídico separado del religioso, si no de un fluir que liga a los seres naturales y sobrenaturales, el mundo y lo innombrable. La distinción lingüística que nombra un elemento lo separa del entramado en el análisis, pero debe recordar inmediatamente que no soporta esa condición en la realidad integrada del horizonte comunal.

Una consecuencia de este principio es que los serranos establecen diálogos e intercambios no sólo en el ámbito de lo humano y lo natural, sino también con lo muy otro e inefable, que parte de la Tierra y adquiere formas peculiares en sus emisarios, los espíritus de las montañas y los bosques, o la Santa Cruz. El monte o el campo, por ejemplo, pueden provocar castigos (accidentes, enfermedades, pérdida del alma o de la cosecha) a los hombres y mujeres irrespetuosos en su relación con la naturaleza.

No se divide el mundo en sujeto y objeto. Se reconoce la pluralidad de personas vinculadas entre sí, plantas como el maíz (que tienen corazón), o animales como los toros (que tienen un alma), se les reconoce enlazados, inervados en un mismo

movimiento con el Nosotros. La integralidad comunitaria plantea interdependencia entre los sencillos o inesperados sucesos cotidianos y lo trascendente. Como en el caso del extravío de un toro, la familia se barre los cuerpos con una veladora y reza, para abrirse a lo sagrado y propiciar que el toro encuentre su camino y vuelva.

Conforme al principio de integralidad, lo legal no está separado del mundo comunitario: abarca lo civil, lo sagrado y lo sobrenatural. La lengua vernácula y el territorio son sedimento del mito comunal, pero las normas locales, la oralidad y el trabajo comunitario son su concreción morfológica y definen lo propio. El tequio, la oralidad y la milpa son tecnologías del Nosotros.

La celebración de la escucha y el habla cotidianas, el encuentro cara a cara, propicia lo comunitario y reordena la experiencia comunal. Es lo que se dice, potenciado por cómo se dice. En la práctica, importa más el trabajo y el gozo de decir y escuchar entre todos, que lo propiamente dicho y su gramática. La racionalización que legitima un discurso pesa mucho menos que la gracia puesta en él: su verdad radica en la *guelaguetza* que genera.

Al vincular la armonía con los principios de *guelaguetza*, reciprocidad, complementariedad e integralidad; con los fundamentos de la autoridad, el trabajo y la fiesta; con las instituciones de la asamblea y el sistema de cargos; y con el servicio y la gracia, lo armónico, la condición armoniosa, aparece en el mundo comunal algo deseado y deseable, que resulta de la relación plena de los hombres y mujeres entre sí y con la realidad toda.

La encarnación de la armonía

Para dar expresión concreta a la expresión de la armonía, dentro del mito de la comunalidad, nos centramos ahora en los pueblos zapotecos del sector Rincón de la Sierra Norte de Oaxaca, particularmente en la comunidad *buini xitza*¹⁵ de Santa Cruz Yagavila, a partir de charlas con don Pedro Cruz, un hombre que a fuerza de vivir en relación con los demás se volvió sabio.

Pensar y experimentar la armonía en Yagavila comienza también con la distinción de dos movimientos matriz, un adentro y un afuera. La armonía comunal o su ausencia se fundan en el giro no necesariamente coherente ni amable de estas espirales. Para don Pedro el conflicto es algo propiciado por las ideas que vienen de afuera y perturban un adentro que imagina estable, el Afuera que desde la Conquista también está adentro y juega en la formación del Nosotros.

En Yagavila, adentro, entre la gente, fluye *tooyia*, “lo que está bien y no tiene cara, la energía, la palabra”. Los *Buini xitza* consideran al *tooyia* no como sustancia sino como bienestar compartido, la plena empatía que consume el Nosotros. Es la vibración conjunta de lo vivo: el encuentro, la coexistencia y el intercambio de las personas humanas con el resto de los seres por la energía positiva que ellos mismos propician en su actuar junto al otro; una compartencia. *Tooyia* sería un modo de realizar el principio de *guelaguetza* en esta comunidad del Rincón serrano de Oaxaca.

El *tooyia* no es producto de generación espontánea ni designio inatacable de los dioses. La concordia se construye en la lógica de lo recíproco, a partir de un proceso vigoroso de hospedaje mutuo. Los *Buini xitza* dicen: *waka lenguichi luuzaro*, que puede traducirse como: “permitirle al otro entrar a mi corazón, mientras yo estoy en el suyo”. Este hospedar y hospedarse nos religa en la gracia y define a la persona en comunidad. Es la disposición ética e histórica que deriva del reconocimiento de la diversidad fundadora (adentro y afuera, nosotros y los otros, natural y sobrenatural...) y de la necesidad de complementarse en reciprocidad para re-integrar el mundo. “Hospedamos a la muerte en nuestras vidas y hay que saber reconocerlo”, advierte don Pedro. *Waka*

lenguichi luuzaro es el camino a la emergencia de *tooyia*. Una concreción del principio de reciprocidad comunal entre los *buini xitza*. Nuevamente, el impulso de lo ético a lo estético. Estas dos nociones indican cómo se procura en Yagavila la armonía.

El fluir de *tooyia* es la experiencia de la totalidad, pero no se trata de un estado permanente, sino al contrario, es unión siempre provisional que las personas deben conservar y, llegado el caso, restituir. El flujo vital se interrumpe, el hospedaje acaba, el Nosotros se diluye y todo se rompe cuando aparece el egoísmo. El Yo se antepone al Nosotros. Lo privado mutila lo comunal. Los deseos de acumular y competir –en vez de participar y compartir- cambian la actitud frente a la vida. La persona o el grupo se piensan a partir de ahí “dueños de la razón”. Nadie hospeda a nadie y se experimenta una radical separación del otro. Desde ahí la persona –nudo de una red de relaciones reales, concretas- se reduce a individuo –átomo de categorías abstractas-, deja a un lado su insondable singularidad y se compara y equipara llanamente con el otro, en que la disolución de la diversidad, por una supuesta igualdad homogeneizadora, abre el conflicto.

Para los *buini xitza*, “el egoísta cree que la Tierra le pertenece y no hospeda a la muerte. Tiene el corazón sucio”.

La base para estar bien entre los *buini xitza*, según don Pedro, sería reconocer al mismo tiempo unidad y diferencia con el otro: *tola pasna caro*: “estamos parejos y somos distintos”. La tensión es permanente, incesante el movimiento en la formación de los Nosotros. Es trabajo, ese sí perenne, al hacer territorio. No en balde, cuando se habla de recrear la vida y sembrar la tierra en *didza xitza*, la lengua de los zapotecos del Rincón, se utiliza el mismo verbo: *gaazaro*.

¿Cómo se reestablece el fluir de *tooyia* cuando ha sido roto por el egoísmo? ¿Cómo se soluciona idealmente un conflicto y se renueva el hospedaje mutuo? Dice don Pedro que “con eso que allá afuera llaman amistad”. Y éste sería, finalmente, el nombre de la paz en Yagavila.

PISTAS BIBLIOGRÁFICAS

El trabajo de Alicia M. Barabas (1999)¹⁶ y el que publicó con Miguel Bartolomé (2003)¹⁷ contienen la mejor documentación etnográfica sobre los zapotecos. Las bibliografías de esos textos y del libro de Whitecotton (1985)¹⁸ son muy completas. Ver también Carmagnani 1988, Newbold 1992, Ríos 1994, Pérez 1996, Bennthold-Thomsen 1997, Stephen 1998 y González 2001.¹⁹

Michael Kearney ha publicado los resultados de sus investigaciones en California sobre zapotecos, mixtecos y otros pueblos en Estados Unidos.²⁰

Laura Nader ha realizado numerosos estudios sobre la estructura social, las formas de resolver conflictos y los sistemas normativos en diversas áreas indígenas y particularmente entre zapotecos de la Sierra.²¹ En cuanto al debate sobre las cuestiones jurídicas, ver Krotz 2002 y los trabajos del INI, Panikkar y Vachon.²² Sobre el caso de Oaxaca y los zapotecos, ver, en particular, Carmen Cordero 1982, 1995, 1996 y 1997.²³

Sobre la lucha actual por la autonomía y su conexión con el zapatismo, ver, entre muchos otros textos, Esteva, 1994, 1998 y 2002.²⁴

¹ Ni en la academia ni en el sistema de Naciones Unidas existe una definición generalmente aceptada del término “pueblo”. Una corriente lo aborda como categoría sociológica: se aplica a grupos que comparten ciertas características identificables. Otra lo asume como un concepto político y legal, que se aplica a todos los pobladores de un territorio o de un Estado, independientemente de sus características. A menudo se denomina pueblo, o nación, a un conjunto de personas que comparten historia, cultura, territorio y proyecto.

El término se acota en relación con los llamados pueblos *indios*, una expresión que sigue siendo objeto de intensa controversia. Casi todos los grupos así denominados se refieren a sí mismos en términos propios, diferentes para cada uno, y en general rechazan cualquier denominación que pretenda abarcarlos a todos. Muchos argumentan que la expresión “pueblos indios” tiene origen colonial y mantiene connotaciones peyorativas. También suscitan resistencia o rechazo otras expresiones, como las de “primeras naciones” o pueblos “originales”, “autóctonos”, “indígenas” o “nativos”, que son fuente de confusión. Los pueblos en cuestión no son necesariamente los “originales”, sea que el término se refiera al origen remoto de todos o a los primeros pobladores. Los términos “autóctono”, “indígena” o “nativo” se aplican a todos los nacidos en un país, aunque se apliquen comúnmente a los grupos, comunidades o pueblos llamados “indios”. La expresión “Primeras naciones”, empleada sobre todo en Estados Unidos, no puede aplicarse en rigor a estos pueblos, que no son necesariamente los primeros y que en general no constituyen naciones, en la acepción convencional del término.

En todo caso, la expresión *pueblos indios* se emplea habitualmente para referirse a las comunidades y pueblos que existían antes de la constitución de los estados nacionales en el continente americano, que mantienen hasta ahora formas propias de existencia cultural distintas a las dominantes en las sociedades en que se encuentran insertos y que siguen afirmándose en ellas para orientar sus pensamientos y comportamientos y reivindicar su autonomía. Esta definición recoge las aportaciones de diversos documentos del sistema de Naciones Unidas y de los propios movimientos indios de autoafirmación. La definición más empleada en la actualidad en el sistema de Naciones Unidas es la contenida en José R. Martínez Cobo, *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas* (vol. V, Conclusiones, propuestas y recomendaciones), Nueva York: Naciones Unidas, 1987:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.

Ninguna de estas acepciones del término *pueblo* puede aplicarse legítimamente a los llamados zapotecos, sea para referirse al pasado o para aludir a su condición actual.

² Según una de las versiones sobre el origen de la palabra zapoteco, se derivaría de una palabra náhuatl, *tzapotecatli*, relacionada con el zapote, un árbol que abunda en algunas de las tierras que se consideran zapotecas. Se dice que los mexicas usaron ese término genérico para referirse a distintos grupos, los cuales empleaban diferentes palabras, en sus distintas lenguas, para referirse a sí mismos. No hay un término común, en las lenguas actuales de esos grupos, que distinga a todos los llamados ‘zapotecos’, término que surge, igual que el de *indios*, para pegar desde afuera una etiqueta abstracta sobre realidades muy diferenciadas que se supone forman un conjunto. Las palabras que en las diversas lenguas ‘zapotecas’ se emplean para reconocer-se pueden traducirse como “gente verdadera”, “gente de la palabra verdadera”, “gente de la palabra sabia”, “gente que habla idioma”, “gente de la sierra” (o de otra región), etc. Son palabras que identifican en general una manera específica de hablar...que resulta múltiple.

³ No descubrimos el hilo negro. Los estudios de los zapotecos registran casi siempre esa impresión. Hace tiempo don Julio de la Fuente lo expresó así: “No obstante la insuficiencia de datos sobre el grupo zapoteco, lo que de su cultura se sabe permite proponer la hipótesis de que no estamos frente a una cultura sino ante varias.” (“La cultura zapoteca”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XVI, 1960, pp.233-246). Al reconocer la diferenciada situación actual de estos grupos humanos y sus antecedentes, los antropólogos sostienen ahora que los “grupos etnolingüísticos actuales” (como la ‘macroetnia’ de los zapotecos) son “configuraciones polisegmentarias sin integración política, dentro de las cuales se registraría un número variable de grupos étnicos organizacionales” (A. Barabas y M. Bartolomé, “Los protagonistas de las alternativas autonómicas”, en Barabas y Bartolomé 1999, p.19). Tenemos la impresión, sin embargo, de que los estudiosos no derivan de esta percepción realista sus consecuencias lógicas. Tras plantar esta advertencia al principio de sus trabajos, proceden a describir el conjunto zapoteco, cuando más separándolo en algunos subconjuntos. Los análisis, en consecuencia, tienden a mantenerse en el plano de generalizaciones y otras construcciones abstractas que parecen estar cada vez más lejos de una realidad diversificada y cambiante.

⁴ “Desvincular la paz y el desarrollo”, *Tecnopolítica*, 1981,6.

⁵ Podría trazarse una analogía con las lenguas romances y decirse que las zapotecas son tan parecidas entre sí como lo son, entre ellos, rumano, francés, español, italiano y portugués. Como en el caso de las lenguas romances, un corto periodo de interacción puede permitir la inteligibilidad entre los hablantes de diversas lenguas zapotecas, “porque muchas palabras tienen raíces comunes”. Intelectuales de los diversos grupos lingüísticos zapotecos sostienen “que las variantes, aún siendo significativas, pueden ser unificadas para configurar un idioma único” (Barabas 1999, p.61).

⁶ Algunos atribuyen el nombre de Monte Albán a un español de ese apellido, o el de Montalbán, que habría poseído el lugar en el siglo XVI. Otros a un Montealbán que tuvo trato con el segundo marqués del Valle (el primero fue Hernán Cortés), si como parece el cerro de Monte Albán quedaba dentro del marquesado. Unos más a Francisco de Orozco, el conquistador español del valle, quien había servido en Italia y conocía las colinas albanas cerca de Roma, el Monte Albano en Toscana y otros lugares semejantes. Otros ven el nombre como la traducción de una expresión mixteca, que aludiría a un sujeto prominente enterrado ahí. Algunos más creen que la expresión es una versión hispanizada de palabras zapotecas: *danibaán*, “montaña o colina sagrada”, *dani dipaa*, “cerro fortificado”. La controversia continúa... Ver, entre otros, Nelly Robles García, *Monte Albán, Libro-guía español-zapoteco*, Oaxaca: Codex Editores, 1993.

⁷ Se dice que en 1496, en Guiengola, fuerzas aliadas de zapotecos y mixtecos vencieron a los mexicas, tras un sitio que duró siete meses. Los españoles llegaron al Istmo en 1523 y reportaron que la región era gobernada por Cosijopii, hijo del gobernante zapoteca de Zaachila, en el valle de Oaxaca. Fue bautizado como don Juan Cortés y en un rapto de devoción cristiana entregó sus tierras a la iglesia.

⁸ Observamos con fascinación los debates que se han estado realizando en el seno de la llamada antropología jurídica, cada vez más intensos, pero no encontramos en ellos la manera de escapar del etnocentrismo jurídico occidental moderno, que aún sigue infectándola. Pensamos que lo más que puede hacerse, en la tradición del pluralismo jurídico que ha estado abriéndose paso en los últimos años, es identificar algunas equivalencias homeomórficas, o sea, conceptos y prácticas que parecen tener una función análoga o semejante en culturas diferentes. Ver Krotz 2002 sobre la antropología jurídica. Sobre el pluralismo jurídico, ver Raimón Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (Nueva York: Paulist Press, 1979), *Invisible Harmony* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995), y *Paz y desarme cultural* (1993); y Robert Vachon, “L’étude de pluralism juridique: une approche diatopique et dialogale”, en *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 29, 1990; “Ontogestión y desarrollo. La tradición autóctona contemporánea de autogestión y solidaridad cósmica”, en *Opciones*, 3, 1992; “Derechos humanos y *dahrma*”, en *Opciones*, 1992; y “Las solidaridades del círculo”, en *Opciones*, 51, 1993.

⁹ Si llegamos a una comunidad alejada y empezamos a platicar sobre un conflicto agrario, habrá un momento en que el más anciano de nuestros amigos vaya a su choza y muestre el título que la Corona Española dio a sus antepasados, reconociendo su derecho sobre las tierras que aún ocupan. Es posible que nadie del pueblo pueda leer ese documento, pero se ven obligados a referirse a él en caso de conflicto. En muchas comunidades las relaciones entre vecinos y su mutua confianza definen aún cuestiones asociadas con la ocupación y uso de la tierra, que en su concepción no puede ser objeto de propiedad. Se emplean aún rituales para ratificar periódicamente colindancias mutuamente acordadas. Se honra todavía la palabra transmitida de padres a hijos que alude a un estilo de relación con el cosmos, incluyendo destacadamente a la Madre Tierra y a sus hijos. Cada vez más, empero, la interacción con otros exige apelar a documentos, incluso entre analfabetas, para poder defender la existencia y tradiciones propias. Con la proliferación de documentos se multiplican los conflictos agrarios, que a menudo desembocan en la violencia.

¹⁰ En el derecho positivo de casi todos los países, se reconocen diferencias entre los individuos y las circunstancias de cada caso mediante la construcción de categorías abstractas de la población (menores de edad, mujeres, etc.), a las que se aplica la ley en forma diferenciada, y mediante la definición legal de factores atenuantes o agravantes de los delitos que los jueces deben tomar en cuenta en cada caso. Estas distinciones, que se establecen dentro del marco del tratamiento formal basado en la aplicación de la ley, se mantienen dentro del supuesto fundamental de que hay absoluta semejanza entre los individuos y que todos ellos deben ser tratados de la misma manera: todos son seres humanos, todos son átomos individuales de categorías abstractas, todos han de ser considerados iguales a los ojos de la ley, la cual no debe mostrar preferencia alguna. Y así, una antigua definición metafísica –todas las almas son iguales a los ojos de Dios– y una lucha histórica específica contra los privilegios de la nobleza, funda la obsesión occidental de la igualdad de los individuos, que no sólo los reduce en la uniformidad abstracta sino que legitima la injusticia real, basada en jerarquías ilegítimas como la del dinero. El prototipo de este ejercicio es ahora el caso de O. J. Simpson. Quien encabezaba su equipo de abogados, Alan Dershowitz, hizo ver que están obligados por ley a usarla en beneficio de sus clientes, que a menudo son criminales. No se trata ya de “hacer justicia”, sino de realizar un ejercicio profesional eficaz que puede traducirse, en la práctica, en libertad para los delincuentes o muerte para personas inocentes.

¹¹ El término fue acuñado, en forma simultánea e independiente, por Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, en la Sierra de Juárez, y por Floriberto Díaz, mixe, para compartir con otros la manera comunal de ser. Ver, entre otros, Benjamín Maldonado, *Autonomía y comunalidad india*, Oaxaca: CONACULTA/CEDI, 2002; Sofía Robles y Rafael Cardoso (comps.), *Floriberto Díaz: escrito; Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM, 2007, y Jaime Martínez Luna, “¿Es la comunidad nuestra identidad?”, *Ojarasca*, 42-43, 1995.

¹² Esta interpretación del término **estética** es de M. Mafessoli.....

¹³ A. Henestrosa, *Mágica y hechicera oaxaqueña*, México: Miguel Porrúa, 2001, p. 16

¹⁴ J. Martínez Luna, J., *Comunalidad y Desarrollo*, Oaxaca: CONACULTA/Campo, p. 38

¹⁵ Esta expresión significa “*gente del Rincón*”, nombre que se dan a sí mismos en las comunidades de este sector de la Sierra; es lo que en antropología llaman grupo etnolingüístico.

¹⁶ “Gente de la palabra verdadera. El grupo etnolingüística zapoteco”, en Alicia M. Barabas y Miguel Bartolomé (Coord.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, México: INI/CONACULTA-INAH,

1999. Esta colección es el fruto de una ambiciosa investigación, patrocinada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que se orientó inicialmente al estudio de las autonomías étnicas del estado de Oaxaca y finalmente exploró el contexto sociocultural de los grupos étnicos del estado. El trabajo, bien fundamentado en todo el conocimiento antecedente y con sólido trabajo de campo, contiene la mejor documentación disponible sobre el tema.

¹⁷ En el primer tomo de Saúl Millán y Julieta Valle (Coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, México: INAH, 2003.

¹⁸ Joseph W. Whitecotton, *Los Zapotecos: Príncipes, sacerdotes y campesinos* (México: FCE, 1985) es todavía considerado como un clásico sobre el tema.

¹⁹ Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México: FCE, 1988; Beverly Newbold Chiñas, *The Isthmus Zapotecs: A Matrifocal Culture of Mexico* Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1992; Manuel Ríos (compilador), *Los Zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca: Antología Etnográfica*, Oaxaca: CIESAS/IOC, 1994; Rosendo Pérez García, *La Sierra Juárez, Oaxaca*: IOC, 1996; Verónica Bennholdt-Thomsen (Coord.), *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, Oaxaca: IOC, 1997; Lynn Stephen, *Mujeres zapotecas*, Oaxaca: IOC, 1998; Roberto J. González, *Zapotec Science: Farming and Food in the Northern Sierra of Oaxaca*, Austin: University of Texas Press, 2001.

²⁰ Ver, en particular, "Migration, the New Indígena, and the Formation of Multi-ethnic Autonomous Regions in Oaxaca", San Diego, International Studies Association, San Diego, 1996.

²¹ Se considera clásico su estudio *Ideología armónica: Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, Oaxaca: IOC, 1998, publicado originalmente como *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village* (Stanford University Press, 1990).

²² El debate sobre las cuestiones jurídicas relacionadas con los llamados pueblos indígenas se ha hecho cada vez más intenso. El libro editado por Esteban Krotz, *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (Barcelona: Anthropos, y México: UAM, 2002) ofrece un excelente panorama del tema. Ver también la colección de Cuadernos de Antropología Jurídica publicados en México por el INI. Las obras de Raimón Panikkar y Robert Vachon ofrecen las mejores pistas en la dirección del pluralismo jurídico.

²³ *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula*, Oaxaca: FONAPAS, 1982; *La justicia en el derecho consuetudinario en las comunidades zapotecas del valle de Tlacolula*, México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995; *La justicia indígena en una sociedad pluricultural: el caso de Oaxaca*. México: UNAM, 1996; y *La vara de mando: Costumbre jurídica en la transmisión de poderes*. Oaxaca: Ayuntamiento, 1997.

²⁴ Gustavo Esteva, *Crónica del fin de una era: El secreto del zapatismo*, México: Posada, 1994; "Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad", en M. Bartolomé y A. Barabas, *Autonomías étnicas y Estados nacionales* (México: CONACULTA/INAH, 1998) y "Sentido y alcances de la lucha por la autonomía", en S. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus (Coords.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* (México: CIESAS, 2002).